

CAPÍTULO 9

Autoconciencia y reconocimiento del otro en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Héctor Oscar Arrese Igor y Luis Tellechea¹³¹

En este trabajo procuramos dar cuenta del problema de la autoconciencia y el reconocimiento del otro en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Con esta finalidad en mente, presentaremos en primer lugar el contexto histórico en el que se origina el idealismo alemán, del que Hegel es uno de los representantes más importantes. En un momento posterior haremos una presentación somera de la dialéctica hegeliana, de modo tal de poder dar cuenta de la estructura argumentativa de la dialéctica del amo y el esclavo. En un momento final, apuntaremos a desarrollar el problema de la autoconciencia y el reconocimiento del otro en la dialéctica del amo y el esclavo, mostrando el devenir y la superación de esta figura de la conciencia.

El contexto en el que surge el idealismo alemán

Poniendo la mirada en el contexto histórico de la Alemania de fines del siglo XVIII y principios del XIX, podemos llegar a descubrir el suelo donde se dan esas relaciones de dominio específicas, constituidas por el vasallaje. Estas relaciones luego se visibilizan en los textos de Hegel, sobre todo en su dialéctica del amo y el esclavo.

En efecto, entrada la era moderna, habiendo acontecido las dos revoluciones, la industrial y la francesa, Alemania no ocupa el primer lugar como potencia comercial y política y no ha emprendido todavía ninguna empresa colonial. Como potencia comercial comanda cómodamente Inglaterra, denominado como “el almacén del mundo”, mientras que Francia es sin duda la que toma la iniciativa política. Inclusive la católica España tiene una larga tradición de conquista y colonización. Estas tres nacionalidades hace tiempo están conformadas como Estados-Nación, teniendo una unidad tanto política como territorial.

¹³¹ Héctor Oscar Arrese Igor (†): Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencia y Tecnología – CONICET / Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata. Luis Tellechea: Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata. E-mail: luistellechea76@yahoo.com.ar.

En cambio, Alemania, está fragmentada en una multiplicidad de pequeños estados, sean estos reinos, etc., además de numerosos electorados, cada uno con sus intereses y controles que impiden el desenvolvimiento nacional. Cada gobierno es mercantilista y paternalista en extremo, abrumba a sus súbditos en vistas a la estabilidad social y para desesperación de los empresarios privados. Luego del “Congreso de Viena”, entra en vigor, por iniciativa de Prusia, la única institución común en medio la fragmentación “germana”.¹³² Se trata de la unión aduanera o asociación de aduanas, llamada “Zollverein”. Es una institución de carácter proteccionista que tiene vigencia entre 1818 y 1834, cuando desde Europa se declaman y se difunden las bondades del libre juego de la oferta y la demanda (Hobsbawm, 2007, pp. 180-181).

La economía alemana es eminentemente rural, por lo cual es impotente frente al progreso económico. Su sistema agrario sigue siendo tradicional, porque no considera a la tierra como objeto de comercio. Por lo tanto, la tierra no es poseída por propietarios privados, que tengan plena libertad de comprarla y venderla, guiados por razones comerciales, es decir en función de su interés y su provecho. Este sentido del lucro es una actitud que conlleva un gran cambio de ciertas características poblacionales, porque la gran masa rural tiene que transformarse, al menos en parte, en jornaleros libres y móviles que sirvan al sector no agrícola de la economía.

Dos grandes obstáculos aparecen en el camino del “progreso”, es decir los terratenientes precapitalistas y el campesinado tradicional. Los británicos y los norteamericanos optan por una solución extrema, dado que eliminan al mismo tiempo a ambos grupos. En Alemania soplan aires medievales. En este sentido, recordemos un dato significativo. Los gremios son abolidos recién en 1811, por lo que permanecen las corporaciones, que ejercen una enorme influencia. Por lo tanto, la solución prusiana es la menos revolucionaria, porque consiste en convertir a los terratenientes feudales en granjeros capitalistas y a los siervos en labradores asalariados. Los “Junker” conservan sus pobres haciendas, que habían cultivado mucho tiempo para el mercado de exportación, empleando un trabajo de tipo servil.¹³³ No obstante, ahora lo llevan a cabo contratando a campesinos “liberados” de la servidumbre y de la atadura a la tierra.

Las típicas relaciones feudales desaparecen lentamente en el continente al compás del vaivén de la historia. Esto ocurre luego de la marcha triunfal de los ejércitos de Napoleón que, como fuerza de ocupación, exporta los principios de la Revolución Francesa, es decir la libertad, la igualdad y la fraternidad. En consecuencia, se abolen las relaciones feudales. Estas son restablecidas luego de las guerras, que culminan en la restauración monárquica (Hobsbawm, 2007, pp. 158-162).

¹³² El Congreso fue un encuentro internacional celebrado en la capital austríaca entre el 18 de septiembre de 1814 y el 9 de junio de 1815. Su objetivo es restablecer las fronteras de Europa, tras la derrota de Napoleón Bonaparte. Tiene la intención de retomar la situación anterior a la Revolución Francesa. En relación al tema de nuestro texto, puede hacerse una observación relevante, consistente en que, como resultado del congreso, los diversos estados alemanes fueron reducidos de casi 360 a sólo 38.

¹³³ Se denomina como Junkers a los terratenientes que son miembros de la antigua nobleza de Prusia. Esta domina Alemania durante gran parte del siglo XIX y principios del siglo XX.

La concepción lineal del tiempo frente a la idea cíclica de la historia

La nueva situación epocal impulsa la adopción de una concepción lineal del tiempo. Se trata de una concepción diametralmente opuesta a la concepción cíclica del tiempo. Los griegos de la “la época clásica” imaginaron al tiempo como una figura geométrica, es decir un círculo. Esta era una imagen mítica, de raíces orientales, que estaba estrechamente relacionada con factores astronómicos, tales como los movimientos circulares de los astros. De la temprana literatura de Occidente heredamos una bella imagen, creada por Platón, en la que el tiempo en su gira cósmica mide el movimiento de los planetas (Platón, *Timeo*, 38b-39a). De acuerdo con esta imagen, el tiempo es un gran círculo, con un recorrido perfecto, que es necesario para que los planetas se encuentren en la misma posición respectiva y vuelvan al mismo punto. Este tiempo cíclico implica un futuro cerrado.

Aristóteles define al tiempo de una manera menos estética, más austera y claramente inteligible para nuestra razón secular. Lo caracteriza como la medida del movimiento utilizando como referentes lo anterior y lo posterior (Aristóteles, *Física* IV II, 219 b). En este sentido, el tiempo está subordinado al movimiento, es decir al cambio y, en definitiva, al mundo. El tiempo entonces tiene la misma naturaleza que el espacio. En consecuencia, se produce una espacialización del tiempo, pues el “antes”, el pasado, queda atrás y el “después”, el futuro, queda adelante. Otra de las características que se desprenden de su papel subordinado es su carácter modal, pues el tiempo no es una cualidad del ser, sino solo un modo de medirlo. La verdad del ser se encuentra en lo intemporal (desde Parménides de Elea). La verdad no llega ni deja de ser (Placido Suárez, 2004). Esto nos lleva a recordar la posición “dualista” de la filosofía griega, donde el tiempo es puesto como “antítesis” imperfecta y finita de la eternidad intemporal.

Estamos en un extremo de la historia, que nos lleva a las posiciones de Hegel. Partimos de una concepción circular y cíclica del tiempo, que es dualista. Tiene una dialéctica, que es concebida por Platón desde el horizonte de su cultura estática.

Más allá de la filosofía occidental, encontramos en la tradición judeo-cristiana, una rica y antigua concepción del tiempo, entendido como línea recta. En esta concepción rectilínea, el tiempo fluye en una determinada dirección. El tiempo no vuelve a un mismo punto, sino que se orienta hacia un fin, en el futuro. Lo que “fue” no será lo mismo que lo que “vendrá”, es decir que hay algo nuevo bajo el sol. De este modo, madura el concepto de “teleología”, es decir del transitar por un sendero singular hacia un determinado fin. Desde este punto de vista, la historia se vuelve compleja y ya no es una mera “crónica” puntual sobre un hecho histórico relevante.¹³⁴ Entonces la historia se vuelve una “narración”, es decir que es

¹³⁴ Una crónica es un registro de una realidad contemporánea al historiador, que es un testigo directo de los hechos. Es decir que lo contemporáneo allí precede a lo antiguo.

una sucesión que tiene un principio, un medio y un fin. Por lo tanto, esta sucesión necesita de un sentido para su comprensión.

Luego, una vez llegada la “modernidad” y estando afianzada esta concepción rectilínea del tiempo, los pensadores no se conforman con una descripción de los hechos históricos. Más bien quieren descubrir la dirección de esos “acontecimientos”, esto es hacer una filosofía de la historia.¹³⁵ Se trata de advertir, con el optimismo moderno a cuestas, que hay una progresión de la historia, es decir que lo nuevo es lo progresivamente mejor. De este modo, resurge la idea establecida desde la antigüedad por la tradición judeo-cristiana. En este sentido, la historia es concebida como el proceso de la evolución de la humanidad.

A diferencia de la concepción clásica, la historia, en tanto que paso del tiempo, ya no sería un camino equivocado a la hora de buscar la verdad. La esencia misma de la realidad está constituida en última instancia por el tiempo. El tiempo no es una instancia externa al ser, en tanto que le permite desplegarse y conocerse. El tiempo ya no es un mero modo de medición, sino que más bien es una instancia de transformación del mundo.

La cesura es una de las características fundamentales de la concepción lineal del tiempo. Se trata del acontecimiento principal que determina lo anterior y lo posterior, es decir el pasado y el futuro. Esta cesura está dada por el Mesías, en el contexto de la tradición judeo-cristiana, si bien se da de modo diferente. En el caso del judaísmo, el Mesías todavía no ha llegado, por lo que se está a la espera permanente de esta nueva época de paz y justicia a nivel universal. Este es el contenido del anuncio mesiánico contenido en los libros proféticos.

Es decir que la humanidad mira la historia con el horizonte de un tiempo futuro de plenitud. De este modo, la concepción judía de la historia contiene un momento inacabado y un sentido todavía no determinado del todo, a la espera de su completud final. De allí la importancia del pasado en esta concepción histórica, en la que la memoria juega un rol ético y político fundamental. Pensemos en la Tesis IX de Walter Benjamín, en la que el Ángel de la Historia es arrastrado en su vuelo al futuro, pero mirando aterrorizado al pasado y sus víctimas (Benjamín, 1999, pp. 46-47; Mosès, 1997, pp. 132/ 151-153). En este sentido, Benjamín sostiene que el instante histórico tiene un carácter de pureza, dado que no está sujeto a una concepción de la historia en términos de progreso. En caso contrario, nos hallaríamos frente a una concepción del tiempo homogénea y vacía.

Por otro lado, la concepción cristiana de la historia está determinada por una cesura fundante, que viene dada por la primera venida de Cristo y su resurrección. En consecuencia, la historia tiene un sentido acabado y completo, en la medida en que constituye un progreso inevitable hacia el hecho histórico que marca de modo indeleble el final de los tiempos. Se trata de la segunda venida de Cristo o Parusía. En dicho momento histórico, la humanidad será dividida entre quienes han cumplido con los mandatos del Mesías y quienes no lo han hecho. Dicho de

¹³⁵ El acontecimiento es un hecho histórico, sobresaliente e irrepetible, que altera el curso posterior de la historia. Es decir que supone un quiebre con los sucesos anteriores, o sea un cambio de estructura.

otro modo, se separará el trigo de la paja. En este sentido, Agustín de Hipona articuló una concepción de la historia como progreso en su obra *La Ciudad de Dios* (Agustín de Hipona, 2019).

Una nueva conciencia de la historia

Ya en el siglo XVIII asistimos a una modificación profunda de la concepción judeo-cristiana de la historia, si bien se mantiene su carácter lineal. El sujeto histórico ya no está a la mera espera pasiva de un acontecimiento mesiánico de carácter sobrenatural. Por el contrario, en este momento se seculariza la idea del futuro histórico, ahora concebida como el producto de la agencia de los mismos sujetos. Dicho de otro modo, los procesos históricos pasan a ser concebidos como el resultado de las decisiones de los actores en cada caso. Esto conlleva, por otro lado, la aceleración de los tiempos históricos, en la medida en que el devenir político pasa a estar en manos de sus protagonistas y depende de sus tomas de decisión.

La historia entonces tiende hacia un futuro de plenitud que le es immanente y no ya trascendente. La consecuencia de esta transformación es necesariamente la pérdida de vigencia de los antiguos dogmas y concepciones del mundo (Habermas, 1994, pp. 113-116). De allí la necesidad de generar nuevas concepciones filosóficas de la historia. Wilhelm Friedrich Georg Hegel desarrolla una concepción dinámica de la dialéctica, en el marco de esta experiencia de renovación continua. En este sentido, se distancia de la concepción platónica de la dialéctica, que le otorga un carácter estático y atemporal.

Hegel piensa al sujeto entonces en términos de autoconciencia, en tanto que está fundado en un movimiento autorreflexivo y de búsqueda continua de su identidad. De allí la relevancia de la *Fenomenología del Espíritu*, publicada por Hegel hacia 1807. El devenir de la conciencia, en la búsqueda del conocimiento de sí misma es el eje de la obra. En particular constituye la estructura misma del capítulo IV, en el que Hegel desarrolla la dialéctica del amo y el esclavo.

El idealismo de Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart hacia 1770. Estudió teología en un seminario en Tübingen, junto con Friedrich Hölderlin (1770-1843) y Friedrich von Schelling (1775-1854). En 1801 obtuvo el cargo de Profesor en Jena, donde su actividad se vio interrumpida por la invasión napoleónica en 1806. A causa de la invasión tuvo que cerrarse la universidad y Hegel perdió su cargo. Por eso tuvo que trabajar como editor de un diario en Bamberg y fue director de un colegio secundario en Nüremberg. Durante este período se casó y formó una familia, así como publicó su *Ciencia de la Lógica*, en tres volúmenes, aparecidos en 1812, 1813 y 1816.

A partir de 1816 fue profesor en Heidelberg. Allí publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, consistentes en un resumen de la *Ciencia de la Lógica* (llamada también la *Lógica de*

la *Enciclopedia*), seguido de sus aplicaciones a la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Luego en 1818 consiguió el cargo de profesor en la Universidad de Berlín. Hasta su muerte dio a la luz varias versiones de su *Enciclopedia*, así como sus *Elementos de Filosofía del Derecho*, apoyándose en la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*, entendiendo al derecho como “espíritu objetivo”.

Murió inesperadamente en 1831 de cólera en Berlín. A su muerte lo sucedió Schelling en su cátedra, quien había sido llamado para cubrir el puesto a causa de haber criticado su racionalismo y proponer una filosofía más religiosa. Las autoridades berlinesas, de este modo, buscaban evitar que la filosofía hegeliana siga extendiéndose entre los jóvenes revolucionarios. Las obras de Hegel editadas después de su muerte consistieron primeramente en manuales pensados para los alumnos de sus clases, o en apuntes de lecciones dadas por Hegel, con agregados de varios de sus alumnos.

Durante su período como director de colegio secundario, Hegel escribió varios trabajos defendiendo algunos aspectos del curriculum, tanto como la educación militar, religiosa y científico-natural. También apoyó la idea de Immanuel Niethammer (1766-1848), un administrador importante del sistema educativo bávaro, de que la educación secundaria debe estar basada en la educación clásica en el griego y el latín y en la literatura (Wood, 2003, p. 300).

La posición de Hegel ha sido denominada como una forma de idealismo. Veamos con algún detalle en qué consiste esta posición. Si bien ha estado presente de una forma u otra a lo largo de la historia de la filosofía, el idealismo tal como desarrolló Hegel tiene su punto de inflexión en la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804).

Kant vivió en Königsberg toda su vida, una ciudad que pertenecía al antiguo Imperio Prusiano. Kant puso las bases de su idealismo en su *Crítica de la razón pura*, un libro publicado en 1781. Allí Kant sostiene que no podemos conocer al objeto tal como es, por lo que el pensamiento solamente puede conocer su propia actividad. Es decir que sólo podemos saber que conocemos algo, pero no podemos saber si eso es tal como lo conocemos. Por ejemplo, si estoy viendo esta mesa con un mantel rojo, puedo saber que tengo un concepto de algo (una mesa) y que recibo datos sensibles (colores, olores, etc.), pero no puedo saber si esta mesa efectivamente tiene esta forma y este color. Es decir que el pensamiento es una actividad que tiene un objeto que de alguna manera permanece en penumbras.

Otro mojón fundamental es el pensamiento filosófico de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), quien dio clases en las universidades de Jena y Berlín. Fichte buscó eliminar la idea kantiana de que el conocimiento está limitado por su objeto, si bien el sujeto no puede saber si el objeto es tal como lo conocemos. Lo único que podemos conocer es que realizamos juicios, es decir que decimos que algo es de una manera o de otra, por ejemplo, que esta pared es blanca. Esta es una actividad totalmente libre del Yo, y no está determinada por ninguna instancia externa al mismo.

Hegel elaboró una tercera posición, que algunos intérpretes han calificado como realismo ideal. El realismo implica la presuposición de que algo existe fuera de nosotros, lo cual conlleva el peligro de caer en un empirismo ingenuo. El idealismo sostiene que tenemos una capacidad

cognitiva para conocer formas de la conciencia, sin adjudicarles por eso necesariamente una validez objetiva. Cuando se habla de funciones cognitivas, gracias a las cuales se pueden hacer enunciaciones sobre el mundo que tienen un valor de verdad, esto es, se puede hablar sobre aquello que existe en realidad, se abandona el ámbito del idealismo ingenuo. Hegel aboga por una posición intermedia entre el craso realismo y el mero idealismo de la conciencia, en tanto que sostiene que nosotros construimos juicios con categorías que nos permiten pensar sobre contenidos que existen en la realidad, esto es, sobre contenidos verdaderos.

Ahora bien, Hegel considera que el pensamiento tiene una dinámica propia, que es el modo en que se desarrolla también la realidad. Consideramos que este modo de pensar puede entenderse si observamos el modo en que funcionan los organismos. Supongamos que un animal tiene hambre y luego la satisface con una naranja. En un primer momento tenemos un organismo que necesita nutrición, que se opone a un objeto que no es él, esto es la naranja que le servirá de alimento. Es decir que tenemos dos objetos que se oponen y niegan mutuamente. Sin embargo, en un tercer momento estos dos objetos son integrados en una unidad superior, que es el organismo nutrido. En este organismo que ha recibido el alimento, este último ha quedado integrado y ha formado una realidad nueva, que es distinta al estado del organismo cuando necesitaba nutrición.

De acuerdo con este proceso cada momento nuevo asimila e integra a los dos anteriores, que estaban opuestos entre sí. Esta dinámica está presente en la famosa dialéctica del amo y el esclavo, que consideraremos a continuación.

El deseo de la autoconciencia

La *Fenomenología del Espíritu* es la primer gran obra del corpus hegeliano, que vio la luz en 1807. El libro busca mostrar el modo en que la conciencia humana se va formando. A lo largo del texto la conciencia va adoptando diferentes figuras, que van entrando en contradicción. En consecuencia, cada figura de la conciencia va colapsando y dando lugar a una figura nueva. Pero cada figura sucesiva no aniquila a la anterior, sino que la contiene y la integra. Esto puede verse en la dialéctica del amo y el esclavo, desarrollada en el capítulo IV del libro.

El núcleo metodológico del texto es el principio de la conciencia, según el que la conciencia se relaciona consigo misma por medio de aquello respecto de lo que se diferencia. Con este principio en mente, Hegel articula las diferentes figuras de la conciencia. En la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*, nuestro autor analiza las figuras de la conciencia en las que el sujeto está relacionado con un objeto que conoce. En este contexto está el capítulo donde trata de la certeza sensible, que hace referencia al conocimiento directo de los cinco sentidos.

En un capítulo posterior se ocupa de la percepción, que tiene que ver con la captación estructurada de un objeto, en la que están combinados los datos de los cinco sentidos, junto con conceptos que nos permitan captar al objeto. Es decir que, en la percepción, por ejemplo, de

una mesa, entran en juego los colores, olores, sonidos que me permiten captar dicho objeto, junto con el concepto de mesa, que me permite identificarlo.

Finalmente, nuestro autor se ocupa del conocimiento puro del entendimiento, propio de la física. Allí entran en juego relaciones matemáticas, con independencia de los datos que recibamos de los sentidos. Por eso Hegel denomina a este mundo racional como el “mundo invertido”, porque opera con independencia de lo que percibimos directamente.

Las tres figuras de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento van colapsando, pero son sustituidas por la siguiente, que conserva todo el contenido de la figura previa. Una vez que se anula la figura del entendimiento, Hegel pasa del grupo de aquellas figuras que involucran a un sujeto que conoce a un objeto, al grupo de las figuras de la “autoconciencia”, que se conoce a sí misma.

Es en este contexto de la autoconciencia que se relaciona consigo misma, que tiene lugar la dialéctica del amo y el esclavo, la cual viene precedida por las figuras de la vida y el deseo. La vida es el primer momento de la autoconciencia, en el que el sujeto está inmerso en una totalidad. En este sistema de la vida cada elemento o estado se convierte en su opuesto. Por ejemplo, pasamos de estar sanos a estar enfermos y, una vez curados, volvemos a fluctuar hacia aquel estado de salud. Si tenemos sed, una vez que tomamos agua pasamos al estado de saciedad, para luego volver a tener sed al rato. Cuando el organismo vivo muere se convierte en su opuesto, que es un cadáver, el que permite abonar la tierra para que germinen semillas y den lugar a organismos vivos otra vez.

Pero la vida es seguida por el deseo, que surge cuando en medio del sistema de la vida hace su aparición la autoconciencia, como la animalidad del ser humano. El deseo es una figura de la conciencia que tiene un carácter animal porque consiste en el consumo inmediato del objeto, que es destruido para satisfacer las necesidades del sujeto. El ejemplo paradigmático de esta figura es la alimentación, cuando el sujeto devora el objeto. Si yo consumo un alimento, lo destruyo para calmar mi hambre, pero no puedo conocerme a mí mismo gracias al acto de la alimentación. Esto es así porque el objeto no puede reflejarme mi identidad, dado que desaparece como tal una vez que lo he consumido.

En la figura del deseo, la autoconciencia establece una relación directa con un objeto que produce placer. De allí que esta figura nos recuerde aquella frase del *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe, en la que se define a este estado como si el sujeto se tambaleara desde un deseo hacia la satisfacción de dicho deseo, para volver a sufrir el mismo deseo, consumiéndose en este proceso profundamente insatisfactorio (Goethe, 2002, p. 104). El deseo consiste entonces en una búsqueda permanente de objetos, que nunca pueden apagar su intensidad. Dado que la relación del deseo con sus objetos es sumamente inestable, la autoconciencia no puede vincularse consigo misma por medio del objeto, y por eso esta relación colapsa.

Como dijimos anteriormente, la figura del deseo corresponde al estadio animal de la conciencia humana. En tanto que tal, el deseo supone que la conciencia está aislada en sí misma, sin contacto con las demás autoconciencias. Pero sobre todo gira en torno de la búsqueda de la supervivencia del propio organismo. Por eso es insaciable, dado que la propia existencia

siempre está en peligro. Dadas estas razones, Hegel sostiene que esta figura puede ser superada únicamente si la autoconciencia se relaciona con otra autoconciencia y no ya con un objeto. De este modo, se puede acceder al plano de la intersubjetividad.

El reconocimiento del otro

La razón de este cambio de figura tiene que ver con que la autoconciencia necesita estar vinculada con un objeto que tenga independencia en sí mismo y, por lo tanto, no pueda ser destruido. Sólo de este modo la autoconciencia podrá tener garantizada una relación estable consigo misma. Por eso este objeto de la autoconciencia en realidad debe ser otro sujeto. Por otro lado, la nueva figura de la conciencia debe superar otro rasgo fundamental de la animalidad, que es la búsqueda exclusiva y permanente de la propia supervivencia. Para decirlo con palabras de Hegel, esta figura debe dejar de ser una “(...) conciencia hundida en el ser de la vida” (Hegel, 1987, p. 115; Hegel, 1988, p. 130/111). Dicho de otro modo, la autoconciencia se niega permanentemente a sí misma en el objeto que desea. Por lo tanto, debe negar esta relación negativa para poder volver a sí misma.

Esta negación del deseo implica que la autoconciencia no se relacione más con un objeto que sea dependiente de ella y que esté a su merced, para que no pueda destruirlo y que no colapse este vínculo. Dicho de otro modo, el otro sujeto debe tener alguna independencia, que le permita sostenerse frente a cualquier intento de manipulación o cosificación por parte del otro. Por lo tanto, esta otra autoconciencia debe haber negado en sí misma su relación inmediata con la vida, en la medida en que no busque ya exclusivamente su supervivencia.

Hegel postula entonces una “duplicación” de las autoconciencias, que tiene a su vez un doble sentido. Esto es así porque la autoconciencia puede encontrarse consigo misma únicamente en la medida en que se niega a sí misma, al afirmar a la otra autoconciencia, que es otro sujeto. La otra autoconciencia puede afirmarse a sí misma también únicamente en la medida en que se niegue a sí misma. Es decir que cada autoconciencia puede saber que existe sólo si es confirmada por otra autoconciencia, que opera como mediación o espejo de aquella. Por eso Ludwig Siep explica esta estructura de doble sentido en términos de que “algo se convierte en su opuesto o es su opuesto por medio de sí mismo” (Siep, 1998, p. 110).

Por lo tanto, cuando la autoconciencia niega a la otra, en realidad afirma que es otra autoconciencia independiente y capaz de actuar por sí misma. Si bien la otra autoconciencia es utilizada como un mero instrumento para que la primera autoconciencia pueda conocerse a sí misma, a esta última no le queda otra alternativa más que reconocer a la otra como una autoconciencia libre y dueña de sí misma, es decir que no es un medio para ninguna otra autoconciencia. Dicho de otro modo, la otra autoconciencia es liberada de su “ser en el otro”, por lo que recupera el dominio de sí misma (Hegel, 1987, p. 114; Hegel, 1988, pp. 128 / 109-110).

Este es el sentido de la relación de reconocimiento, por medio de la cual cada autoconciencia se reconoce a sí misma en la otra. En principio, parecería que se trata de una rela-

ción de reconocimiento simétrica, porque cada autoconciencia reconocería a la otra como un sujeto igual y con los mismos derechos. Sin embargo, como señala Alexandre Kójeve, en esta relación postulada por Hegel cada autoconciencia quiere imponerse a la otra como superior a ella (Kójeve, 1975, p. 25; Brandom, 2004, pp. 46-77; Gadamer, 1998, p. 228; Kelly, 1998, pp. 191-193). Veamos en detalle la argumentación desarrollada por Hegel para arribar a esta conclusión.

Luego de las secciones correspondientes a la vida y al deseo, nuestro autor llega a una situación tal que la autoconciencia tiene una existencia meramente animal, es decir que toda su existencia gira en torno a garantizarse la subsistencia, para evitar morir. Es decir que se trata de una autoconciencia pasiva, que meramente reacciona frente al entorno, de modo instintivo. Dicho de otro modo, en este estadio primitivo la autoconciencia es un mero reflejo de la realidad exterior (Taylor, 1998, pp. 208-209).

Sin embargo, como se mostró anteriormente, la figura del deseo colapsa en un momento, porque la autoconciencia no puede relacionarse consigo misma por medio del objeto buscado, en tanto que lo destruye y busca otros permanentemente. Por lo tanto, la autoconciencia debe negar su relación con la vida y trascender la necesidad de garantizarse la mera supervivencia de su organismo. A su vez la autoconciencia no podrá llevar a cabo esta tarea si no se relaciona consigo misma por medio de otra autoconciencia, la que necesariamente deberá haber realizado la misma operación de negación consigo misma. Para decirlo con palabras de Hegel, “el hacer del uno” (*sein Tun*) es igual al “hacer del otro” (*das Tun des Anderen*) (Hegel, 1987, p. 114; Hegel, 1988, pp. 128 / 109-110).

Como explica Taylor: “el reconocimiento recíproco es una tarea a realizar en común. Según Hegel cada uno lleva a cabo en sí mismo y para sí mismo lo que el otro intenta lograr en la relación con él” (Taylor, 1998, p. 209). En tanto que cada autoconciencia libre se “representa” y “muestra” como tal ante la otra, es “vista” por el otro también como una autoconciencia libre e independiente. Cada uno es “reconocido” de este modo por el otro como un ser libre y autónomo (Marx, 1986, pp. 62-63). De ello resulta la confirmación recíproca de ambas como autoconciencias (Gadamer, 1998, p. 229). Con palabras de Hegel, las autoconciencias “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1987, p. 115; Hegel, 1988, pp. 129 / 110).

Gadamer ilustra esta relación con el ejemplo del saludo, como una forma de reconocimiento recíproco, del siguiente modo: “Piénsese en el sentimiento de humillación, cuando el otro no responde a nuestro saludo, ya sea porque el otro no nos quiere conocer, lo cual constituye una derrota terrible para la propia autoconciencia, sea porque el otro efectivamente no nos reconoce, o sea porque nos ha confundido con otro y por ello nos ha negado, esto tampoco provoca un sentimiento agradable, tan esencial es la reciprocidad” (Gadamer, 1998, p. 229).

Debe explicarse, por otro lado, en detalle el principio que Hegel formula para explicar esta relación de mutuo reconocimiento: “la autoconciencia es en y para sí, en tanto que es en y para sí para un otro” (Hegel, 1987, pp. 112-113; Hegel, 1988, pp. 127 / 108-109). Según este principio, cada autoconciencia se relaciona consigo misma como un ser libre y autónomo, esto es, se entiende a sí misma como tal. Este es el contenido de la certeza de sí misma, y cada

una es en este sentido “para sí” (*für sich*). Pero cada uno es a su vez realmente así, por eso es además “en sí” (*an sich*). Esto es posible sólo gracias a que cada una se objetiva a sí misma en la relación con otra autoconciencia.

Luego el concepto de autoconciencia tiene su realidad sólo en la relación del reconocimiento recíproco. Por medio de la mediación mencionada surge una “unidad espiritual” (*geistige Einheit*) en la duplicación de la autoconciencia, por lo que puede decirse que el yo es nosotros y nosotros somos el yo. Es gracias a esta interdependencia que ambas autoconciencias pueden objetivarse a sí mismas por medio del reconocimiento de la otra, porque pueden identificarse con la otra en su interrelación y así identificarse consigo mismas y volver a sí mismas (Marx, 1986, p. 62).

La dialéctica del amo y el esclavo

Sin embargo, asombra al lector que, luego de que Hegel postule la necesidad de que se logre esta comunidad de las autoconciencias, desarrolle su famosa dialéctica del amo y el esclavo. Se trata de una relación de dominación y menosprecio del otro y de ningún modo de una relación de reconocimiento mutuo. La razón de esto es que nuestro autor considera que la comunidad de las autoconciencias en realidad es un estadio final de un proceso complejo y conflictivo, que debe ser expuesto en primer lugar. Este camino de la formación de la autoconciencia en relación con las demás es el tema de la sección “Independencia y Dependencia de la autoconciencia: señorío y servidumbre” (*“Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft”*).

Este proceso necesariamente debe partir del aislamiento de la autoconciencia, propio de la figura del deseo. En esta actitud inicial, la autoconciencia está en una relación inmediata consigo misma, excluye totalmente a todas las demás autoconciencias, dado que todas aparecen como si no tuvieran nada que ver con la esencia de aquella primera autoconciencia individual. Como se mostró anteriormente, en un comienzo la autoconciencia está unida inmediatamente a la vida, es decir que se relaciona consigo misma a través del objeto que consume y no de la otra autoconciencia. De allí la frase contundente de Hegel: “surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida” (Hegel, 1987, p. 115; Hegel, 1988, pp. 130 / 111).

Dado que la autoconciencia podrá ir al encuentro de las otras autoconciencias sólo negando su relación inmediata con la vida, deberá abandonar la búsqueda exclusiva de su supervivencia biológica, negándola y superándola. Dicho de otro modo, la autoconciencia deberá negar la preservación de su organismo, a fin de lograr que la otra autoconciencia la reconozca como una autoconciencia libre y que puede determinarse por sí misma. Pero la otra autoconciencia debe hacer la misma operación, según lo argumentado más arriba. Por eso la lucha de ambas autoconciencias para ser reconocidas por la otra es una lucha a muerte. El reconocimiento que ambas buscan en el enfrentamiento es necesariamente el honor y el prestigio, como señala

Alexandre Kójeve. Dicho de otro modo, cada autoconciencia busca ser considerada como superior a la otra autoconciencia. Esto es así porque todavía la autoconciencia no ha superado el ámbito de su aislamiento y percibe a la otra autoconciencia como un sujeto que debe ser controlado y, en este sentido, debe ser tratado como una cosa. Gadamer ilustra este momento de la *Fenomenología del Espíritu* por medio del ejemplo del duelo, para el restablecimiento del honor herido (Gadamer, 1998, p. 230).

Por otro lado, Robert Brandom recurre al ejemplo del código del samurai, que exige el suicidio en caso de un comportamiento deshonesto. El samurai se identifica tanto con este código, que se ha convertido en una parte de su auto-interpretación. Por eso está dispuesto a poner en riesgo y ofender las características superficiales de su auto-interpretación (con las cuales no se ha identificado, en este caso su vida biológica), a fin de completar su auto-interpretación. La negación de la vida biológica por parte del samurai es indispensable cuando ha violado el código Bushido, porque no es más un samurai, sino un mero organismo biológico. Se convierte, por decirlo así, en un mero animal, por lo que podrá superar este estado sólo si se suicida. De acuerdo con este código el samurai ofrenda su vida, a fin de seguir siendo un samurai. Las obligaciones del código son elementos esenciales de su auto-comprensión, mientras que la autoconservación no lo es. En este contexto es que Brandom considera a la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento como “una imagen vivaz de una dimensión importante de la transición de la naturaleza al espíritu” (Brandom, 2004, p. 50).

En esta lucha, entonces, cada autoconciencia está dispuesta a matar a la otra, porque no la reconoce en tanto que organismo vivo, sino más bien en la medida en que niega la necesidad de cuidar por su supervivencia. Por lo tanto, parece razonable esperar que la lucha termine con el asesinato de alguna de las dos autoconciencias, o con ambas. Sin embargo, si esto ocurriera la relación misma de reconocimiento que se busca sería imposible, dado que no habría otra autoconciencia que pudiera confirmar a la otra que es un sujeto libre. Hegel lo expresa del siguiente modo: “(...) el término medio coincide con una unidad muerta, que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la consciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como “cosas” (Hegel 1987, pp. 116-117; Hegel, 1988, pp. 131/112).

Siguiendo la dialéctica hegeliana, en realidad las dos autoconciencias deben ser conservadas e integradas en la nueva relación de reconocimiento que resulta de la lucha, por lo que ninguna de ellas puede ser eliminada. Por esa razón Hegel postula que la lucha por el reconocimiento culmina con dos formaciones diferentes, una de las cuales es el amo (*Herr*) y el otro es el esclavo (*Knecht*). El amo es la autoconciencia que arriesgó su vida para lograr el reconocimiento del otro y por eso ganó el conflicto. Por otro lado, la autoconciencia del esclavo decidió preservar su vida por miedo a la muerte, con lo que perdió en el enfrentamiento. Como resultado, la autoconciencia del amo puede verse reflejada en la del esclavo, que le confirma su superioridad y, en tanto que tal, su carácter de sujeto libre. Por el contrario, la autoconciencia del

esclavo no puede relacionarse consigo misma, porque el amo la percibe únicamente como una cosa o un instrumento que puede usar para satisfacer sus preferencias y necesidades.

Entonces el amo se relaciona consigo mismo por medio de dos elementos, que son el objeto que puede desear en cada caso y el esclavo, quien es un instrumento para conseguir su objeto. El amo se relaciona inmediatamente con el objeto en la medida en que es un mero objeto de disfrute, por lo cual debe ser negado y destruido al modo en el que ocurriría en la figura del deseo. Pero también el amo se relaciona con el esclavo de modo inmediato, porque lo reconoce como un sujeto superior a él y, en tanto que tal, como un sujeto libre. Finalmente, el amo se relaciona con el objeto de modo mediato, dado que el esclavo es el que elabora el objeto para que el amo lo disfrute y consuma. De este modo, la actividad del esclavo es totalmente dependiente, dado que es una extensión del brazo del amo (Hegel 1987, pp. 117-118; Hegel, 1988, pp. 132-133 / 113-114).

Ahora bien, al igual que en las demás figuras de la conciencia que se manifiestan en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura del amo y el esclavo colapsa, dado que no puede sostenerse. Esto es así ninguno de los dos puede establecer una relación de reconocimiento recíproco. Claramente el esclavo no puede ser reconocido por el amo, dado que este último lo considera un mero animal que busca mantenerse vivo a cualquier precio. Pero el amo tampoco puede verse confirmado por el esclavo, justamente por esa misma razón. Es decir que la autoconciencia del esclavo no puede devolver al amo su imagen de ser un sujeto libre, dado que el esclavo no tiene autoridad normativa para hacerlo. Sería una situación análoga a una institución que otorgara un premio académico sin tener el prestigio necesario para ello.

De este modo, el amo no puede conocerse a sí mismo gracias al esclavo y queda deshumanizado, degradado al estado animal del deseo, que es previo a la relación intersubjetiva entre las autoconciencias. Según Hegel el destino del esclavo es muy distinto. La autoconciencia del esclavo se desarrolla por medio de la experiencia del miedo (*Furcht*). La vida del esclavo depende del poder del amo, en tanto que él tiene el control sobre su vida y puede matarlo en cualquier momento. El amo no considera a la vida del esclavo como algo de valor, de modo tal que el esclavo no tiene miedo por esto o por aquello, sino por la totalidad de su vida. Así experimenta él que la vida biológica no es nada y puede llevar a cabo en sí mismo la negación del momento de la vida. En consecuencia, suprime en la autoconciencia del esclavo su “supeditación a la existencia natural” (Hegel 1987, p. 119; Hegel, 1988, pp. 134/ 114).

El esclavo hace esta experiencia de la futilidad de la vida no sólo en sí mismo, sino también por medio del trabajo. Como ya se dijo más arriba, la relación del amo con la cosa está mediada por el esclavo, que la elabora para dejarla lista para ser consumida. El amo sencillamente disfruta la cosa, es decir, la consume y la destruye. Como ya se constató en el momento del deseo, esta relación colapsa porque la cosa no conserva ninguna independencia (Hegel 1987, p. 120; Hegel, 1988, pp. 135 / 115). Más bien, luego de la destrucción del objeto, se busca uno nuevo, y este proceso se repite al infinito.

Por el contrario, el esclavo logra la mediación de su autoconciencia por medio de un ser externo, gracias a la formación de sí mismo (*Selbstbildung*) por medio del trabajo. El esclavo se

relaciona inmediatamente con la cosa que existe independientemente de él. Debe elaborarla, pero no destruirla, por lo que la dinámica del deseo es interrumpida. Esta interrupción del deseo marca el comienzo del proceso de la formación de sí mismo, por medio del cual el esclavo se representa a sí mismo en la cosa por medio del trabajo. El esclavo expresa allí su singularidad en tanto que conciencia individual, y se relaciona de este modo consigo mismo por medio de la cosa independiente. Por ejemplo, cuando alguien cultiva una huerta, está expresando y materializando los objetivos que se va proponiendo al realizar la tarea, tales como desmalezar, colocar las semillas en tal lugar y no en otro, etc. De este modo, el esclavo logra humanizar su entorno y reconocerse en él, como algo que él mismo ha producido.

El esclavo supera el miedo inicial, en tanto que él se encuentra a sí mismo en la realidad de la vida, por la que antes había experimentado tanto temor. La autoconciencia del esclavo suprime la cosa que se le presenta como contrapuesta, a la que temía por considerarla algo extraño. De este modo el esclavo se expresa a sí mismo, exterioriza su ser verdadero para sí. Gracias al miedo, el esclavo ha llevado a cabo la negación de su dependencia de la vida, y ha logrado una relación consigo mismo, que permanecía sin embargo en el ámbito interno de la propia conciencia.

La formación de sí mismo (*Selbstbildung*) es la realización en el mundo objetual de esta relación consigo mismo. Por lo tanto, la formación de sí mismo del esclavo representa un progreso frente al estado anterior del miedo. Sin embargo, ambos son, según Hegel, elementos centrales en el desarrollo de la conciencia esclava. Sin el miedo, la autoconciencia del esclavo no se relacionaría consigo misma, porque no podría renunciar a estar unida a la vida. Pero sin la formación (*Bildung*), sin la obediencia y el servicio, el miedo no se hubiera vuelto consciente y hubiera permanecido como algo interno, por lo que la autoconciencia del esclavo no habría podido objetivarse (Hegel 1987, pp. 120-121; Hegel, 1988, pp. 136 / 115-116).

Con esto se ha modificado radicalmente el modelo de la lucha por el reconocimiento. La formación del amo, que representó la conciencia en relación consigo misma, deviene ahora la conciencia del esclavo. La conciencia del amo termina unida a la vida porque no puede mediar a sí misma en el objeto con el cual se relaciona sólo por medio del disfrute. El objeto permanece meramente negado por el disfrute, destruido, dependiente e inestable, por lo cual no es posible ninguna mediación.

Asimismo, el amo no puede ser mediado por la conciencia del esclavo, porque no se trata de una interrelación de reconocimiento recíproco. La conciencia del esclavo se relaciona finalmente consigo misma por medio de la mediación objetiva del objeto a trabajar. La formación de sí mismo le da al esclavo una nueva chance de volver a sí mismo y de liberarse de su vinculación a la vida. Pero es la figura del amo y no la del esclavo la que estaba definida por su desvinculación con la vida. Por lo tanto, el resultado de la dialéctica del amo y el esclavo es una reinterpretación radical del primer modelo.

A modo de conclusión, consideramos que estamos en condiciones de afirmar que la dialéctica del amo y el esclavo muestra la imposibilidad de establecer una relación de reconocimiento basada en la dominación y la cosificación del otro. Por otro lado, Hegel destaca la importancia

del trabajo como instancia de liberación de la subjetividad respecto de la vinculación a la vida y al logro consecuente de la autoconciencia.

Referencias

- Agustín De Hipona. (2019). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Benjamín, W. (1999). "Tesis sobre la historia". En: *Ensayos escogidos*. México: Coyoacán.
- Brandt, R. (2004). "Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung". En: Halbig, Ch., Quante, M., Siep, L., (Hrsg.), *Hegels Erbe*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 46-77.
- Gadamer, H. G. (1998). "Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins". En Fulda, H. F., Henrich, D., (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 217-242.
- Goethe, J. W. (2002). *Faust*. Munich: Verlag CH Beck.
- Habermas, J. (1994). "La nueva impenetrabilidad", *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Hobsbawm, E. (2007). *La era de la revolución. 1789-1898*. Buenos Aires: Crítica.
- Kant, I. (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), Band V, (1908). Berlin. Citado con la abreviatura *KpV*.
- Kojève, A. (1975). *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. Citado con la abreviatura *FE*.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Félix Meiner Verlag. Citado con la abreviatura *PdG*.
- Marx, W. (1986). *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Mosès, S. (1997). *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra.
- Pöggeler, O. (1998). "Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes". En: Köhler, D., Pöggeler, O., (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Reihe Klassiker Auslegen, Band 16. Berlin: Akademie Verlag, pp. 129-141.
- Plácido Suárez, D. (2004). "El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica", *RDTP*, LIX, 1 157-172.
- Siep, L. (1998). "Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes". En: Köhler, D., Pöggeler, O., (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Reihe Klassiker Auslegen, Band 16, Berlin, Akademie Verlag, pp. 107-127.
- Taylor, Ch. (1998). *Hegel*, Übersetzt von Gerhard Fehn. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wood, A. (2003). "Hegel on Education". En: Oksenberg Rorty, Amélie, *Philosophers on Education*. London/New York: Routledge, pp. 300-317.